

II

El juego del tropo en la práctica política tamil: de vida, luz de luna y jazmín¹

The Play of Tropes in Tamil Political Practice: On Life, Moonlight and Jasmine

Bernard BATE

Department of Anthropology, Yale University
Bernard.bate@yale.edu

Recibido: 9 de octubre de 2005

Aceptado: 1 de febrero de 2006

Resumen

En este artículo se examinan las características tropológicas en las declaraciones de alabanza que los subordinados ofrecen a sus líderes políticos en de las prácticas democráticas de mediados de los noventa en Tamilnadu, India. La alabanza ejecutada por los subordinados corresponde a una lógica cultural ancestral en la producción de poder en el territorio tamil, mediante la que el alabador participa de la grandeza del alabado en el momento preciso de nombrarla. Tras

¹ Reconocimientos: Este ensayo se basa en una investigación realizada entre 1992 y 1995 en Madurai, Tamilnadu, India, como parte de mis estudios sobre la oratoria y la práctica democrática tamil. La investigación y la redacción fueron financiadas a través de una beca de investigación - Junior Research Fellowship- del Instituto Americano de Estudios Indios; una beca para la realización de tesis doctoral otorgada por el Departamento de Educación Estadounidense -Fullbright-Hays Dissertation Fellowship-; una beca -Charlotte W. Newcombe Fellowship- concedida por la Fundación Woodrow Wilson; y por dos años de generoso patrocinio del Comité de Estudios de Asia del Sur ubicado en la Universidad de Chicago. El Dr. T. S. Natarajan, profesor de tamil en la Universidad Madurai Kamaraj, fue el primero que orientó mi atención hacia *Nannul* y hacia el concepto de *akupeyar* durante las tutorías que mantuve con él en 1995. Mis agradecimientos a Arjun Appadurai, Whitney Cox, Valentine Daniel, Paul Friedrich, McKim Marriott, Diana Mines, M.S.S. Pandian, Ravi Sriramachandran, Margaret Trawick, A.R. Venkatachalapathy, Blake Wentworth y, por último, a Norman Cutler por los comentarios críticos y la lectura detallada. Agradezco especialmente a James Fernández sus múltiples lecturas, comentarios, críticas, observaciones y su buen ánimo en general; todo ello ha contribuido en la mejora del artículo, sobre todo, cuando aceptaba lo que él tenía que decir. Y allí donde el ensayo sea poco claro o tenga otros problemas, el lector puede culparme por rehusar tercamente a prestar atención tanto a sus consejos como a cualquiera de los otros autores mencionados en los agradecimientos.

continuar con un debate sobre una antropología general del tropo, el artículo se centra en un único paradigma trópico tamil llamado *akupeyar*, “palabras transformadas”, una tropología que favorece la contigüidad o la indiciencia -la metonimia o la sinécdoque-. Estas relaciones de significado caracterizan los vínculos que los partidarios políticos evocan en las alabanzas de sus líderes. El artículo finaliza con un debate sobre el trabajo de expertos en el campo tropológico, tales como: A. K. Ramanujan y Roman Jakobson, quienes argumentan que algunos tropos pueden ser vistos como “tropos maestros”, es decir, como formas de organizar los paradigmas de una cultura, unas personas, o una época.

Palabras Clave: tamil, tropos de organización, paradigmas culturales *Nannul*, *akupeyar*, Asociación para el Progreso de Dravidian, Madurai, India.

Abstract

This paper examines the tropological characteristics of declarations of praise subordinates offer to their political leaders within the democratic practices of mid-1990's Tamilnadu, India. Praise by subordinates is an ancient cultural logic in the production of power in the Tamil lands, a logic by which the praiser participates in the greatness of the praised at the very moment of naming that greatness. Following a discussion of a general anthropology of tropes, the paper outlines a uniquely Tamil trope paradigm called *akupeyar*, “transformed words”, a tropology that favors contiguity or indexicality -metonymy or synecdoche-. These relationships of meaning characterise the relationships political supporters evoke in the praise of their leaders. The paper ends with a discussion the work of the tropologically oriented scholars, A.K. Ramanujan and Roman Jakobson, who argued that some tropes can be seen as “master tropes”, i.e. as organizing paradigms of a culture, a people, or an epoch.

Key words: Tamil, organizing tropes, cultural paradigms *Nannul*, *akupeyar*, Dravidian Progress Association, Madurai, India.

SUMARIO: 1. La participación por medio de la alabanza. 2. Las problemáticas del debate. 3. Antropología del tropo. 4. Tropos maestros en tamil. 5. *Akuyepar* en *Nannul* 290. 5.1. Las oposiciones. 5. 2. Tropos de medida. 5.3. Tropos complejos. 6. De vida, luz de luna y jazmín. 7. Conclusión. 8. Referencias bibliográficas.

1. La participación por medio de la alabanza

“¡Oh, luna llena!”, “¡oh, jazmín que propaga su esencia!”, “¡oh, tamiles aññados!”, “¡oh, naciente luz de luna!”. De esta manera los políticos tamiles contemporáneos procedentes de Tamilnadu, India, aclaman a sus líderes en carteles, en arcos ceremoniales erigidos para darles la bienvenida y en el mismo escenario político mediante una oración solemne, ferviente y sincera. La alabanza realizada por los subordinados es una ancestral lógica cultural para la producción social significativa de poder en las tierras tamiles, una lógica por la que la persona que alaba participa de la grandeza del alabado en el momento preciso de nombrarla. Como *bhakti*, nombre de los movimientos de devoción espiritual que

se extendieron a través de toda la India en el pasado milenio, la alabanza encarna el poder y la relación con él: una persona alaba a su líder con el deseo de participar de su mundo y, consiguientemente, generar grandeza para sí misma. La lógica de esta práctica, según se verá en este trabajo, se encuentra contenida dentro de las estructuras trópicas encontradas en frases vocativas como las anteriormente citadas, que se despliegan en la práctica política dominante de la sociedad contemporánea de Tamilnadu.

2. Las problemáticas del debate

Este ensayo ha sido escrito para orientar un conjunto de preocupaciones inspiradas por estas prácticas. El primer conjunto analiza algunos de estos adornados vocativos: “¡oh, tameses añiados!”, “¡oh, naciente luz de luna!”, como ejemplos de un sistema de tropo encontrado en la gramática medieval tamil, denominado *Nannul* (290). Este ensayo, como tal, contribuye a una literatura ampliamente considerada una antropología del tropo (Fernández, 1982, 1986, 1991; Frazer, 1940; Friedrich, 1979a, 1979b, 1989, 1990; Jakobson, 1956; Sapir y Crocker, 1977; Turner, 1974) y ofrece un esquema tropológico alternativo a los utilizados en esta antropología.

Específicamente, los etnógrafos del tropo, a través del estudio de la metáfora, la metonimia y otros movimientos significativos en la producción semiótica y social de la vida humana, han tratado de comprender cómo hacen las personas para dar sentido a sus mundos. Quiero decir que la cuestión no sólo consiste en considerar que “todo lenguaje es siempre completamente tropológico” (Friedrich, 1990: 24); sino que además reside en lo que los estudiosos de los procesos poéticos han identificado dentro del lenguaje, que abarca de hecho su misma forma y movimiento y proporciona las modalidades y variaciones de la producción de significados a través de la totalidad de la acción humana. Para continuar con el debate acerca de una antropología general del tropo, esbozaré un único paradigma trópico tamil, llamado *akupeyar*, “palabras transformadas”, una tropología que favorece la contigüidad o la indicidad -denominadas a veces, y problemáticamente, sinécdoque o metonimia-. Mi argumento consiste en que estas relaciones de significado caracterizan los vínculos que los partidarios políticos evocan en la alabanza de sus líderes.

Un segundo conjunto de preocupaciones abarca lo que podríamos llamar tropos maestros, el paradigma trópico de organización de una cultura, unas personas, o una época. El poeta, lingüista y folklorista A. K Ramanujan escribía y enseñaba de manera consistente que la metonimia parecía estar en la base fundacional de una cantidad desproporcionada de pensamiento y escritura tamil

(Ramanujan, 1985, 1989). De hecho afirmaba que la metonimia parecía ser el tropo maestro del pensamiento tamil, al igual que lo es la metáfora en el mundo occidental. Ahora bien, aunque podríamos poner en duda tan esenciales declaraciones acerca del “pensamiento tamil” o del “pensamiento occidental”, otros estudiosos, especialmente Roman Jakobson (1956), han hecho declaraciones similares acerca de cómo un tropo u otro parecen ser predominantes en unas u otras personas, o entre un periodo u otro de tiempo. En principio, parece que merece la pena llevar a cabo un ejercicio de exploración de estos paradigmas de tropos maestros -al menos tan lejos como podamos y por la verdad que ellos puedan contener-, con el objetivo de descubrir posibles significados que de otra manera podrían pasar desapercibidos.

Así, con ese espíritu de exploración, el ensayo abordará este esencialismo, reclamando que una forma del tropo de contigüidad, llamado *akupeyar*, podría, de hecho, ser -al menos ahora y muchas otras veces en el pasado- el tropo maestro del pensamiento tamil. No se trata de sostener que en el siglo veinte la gente de Tamil no reconozca relaciones de similitud o iconicidad en la producción semiótica y social de sus vidas; en otras palabras, no se intenta argumentar que no vean símiles o metáforas. Se trata de declarar, sin embargo, que, según las condiciones fomentadas por el clima político reciente, bajo el dravidianismo o la dispensación política del nacionalismo tamil, esas relaciones analógicas o icónicas están subordinadas a las de la contigüidad o la indicidad. Y, como veremos, se encuentran subordinadas por algunas razones muy específicas.

3. Antropología del tropo

El trabajo de James Fernández y Paul Friedrich ha demostrado ampliamente la naturaleza tropológica de la acción semiótica y social humana, hasta tal punto que frases que hablan “del papel del tropo en la cultura” se han introducido en el léxico antropológico como conceptos de uso diario. Ubicados entre una vanguardia de antropólogos sensibles al análisis y a la técnica literaria, que comienza en los años sesenta y setenta, cada uno de ellos introdujo en la antropología, de formas muy diferentes, una nueva metodología para la estética de la acción semiótica y social. Para ofrecer una síntesis que ha sido reconocida como idiosincrásica y parcial, sus trabajos han demostrado 1) que el significado nunca es básico, es siempre móvil, siempre está “en movimiento”; 2) que no hay una verdadera distinción formal entre el lenguaje “poético” y el “común”; 3) que existe un alto grado de superposición entre las abstracciones de “un lenguaje” y “una cultura” -o “cultura lingüística”- y que esa práctica lingüística concreta puede ser el aspecto más claramente observable en la práctica cultural; 4) que los

aspectos más poéticos del lenguaje, por ejemplo, figuraciones de todo tipo, intensificación de la forma y asociación por analogía son los mismos modos por los que las personas producen, reproducen y transforman sus mundos; y 5) que los antropólogos podrían analizar los tropos performativos o de organización que operan durante el desarrollo de la acción humana y contribuir, por lo tanto, significativamente, a su comprensión. De hecho, estos análisis pueden aportar ideas muy enraizadas sobre los significados cultural e históricamente específicos que los propios actores humanos atribuyen a sus mundos y actividades. Es precisamente en este último punto donde Fernández comienza la argumentación de su manifiesto, “The Mission of Metaphor” (1986: 28-70)². Apelando a un acercamiento más fuerte hacia el concepto de “símbolo” -que dominó las nuevas antropologías estructuralista e interpretativa a través de las obras de V. Turner (1969, 1974), Geertz (1973) y Levi-Strauss (1968)-, Fernández señala que “los símbolos” son “signos-imágenes abstractas -o iconos, en términos de C. S. Peirce (1960), que han perdido su enlace directo -o propiedades “indexativas” con los temas para los que, en contextos específicos, fueron primeramente predicados-, desarrollando, de este modo, enlaces plausibles con temas multitudinarios en contextos multitudinarios” (1986: 31). El símbolo, por lo tanto, se presta a un sin número de interpretaciones del analista y tiene la desafortunada capacidad de ser analizado más en términos de la cultura del propio antropólogo que de la cultura que pretende describir. Entonces, en lugar del símbolo, Fernández ofrece la “metáfora” -o más ampliamente, el tropo-: que involucra “la predicación de un signo-imagen sobre un tema incoado” (Opus cit., 1986: 31).

Lo incoado está presente a lo largo de todo el trabajo de Fernández y es, por tanto, necesario, algún comentario en este ensayo. El concepto está conectado con nuestro propio proyecto de comprender cómo las personas de Tamil conocen -cosmogonizan- el peligroso mundo de lo político en su sociedad. Para Fernández, lo incoado es, “ante todo, la oscuridad al fondo de las escaleras” (Opus cit., 1986: 215). Lo incoado está formado por aquellos elementos de la vida que son problemáticos, indefinidos, que están más allá de la comprensión, son desconcertantes y, algunas veces, muy atemorizantes o, de alguna manera, impresionantes. Los seres humanos procuran comprender estos agujeros negros de la existencia, “rellenándolos” con entidades conocidas. Quiero decir que metáforas, metonimias y otras asociaciones de analogía de todo tipo son predicadas sobre lo incoado, de manera que el caos se transforma, al menos

² “The Mission of Metaphor in Expressive Culture” fue primero publicada, de forma completa, en 1974 en *Current Anthropology* 15, 2: 119-145.

temporalmente, en cosmos, siendo el desorden y lo extraño transformados, a su vez, en un mundo familiar de afecto y valor humano.

En Bwiti (1982), Fernández demuestra cómo este proceso de predicación opera en términos de transformaciones metafóricas y metonímicas de lo incoado en las vidas de los miembros de una religión sincrética en el África Ecuatorial. La gente de Bwiti, de la etnia Fang, al igual que cualquier otra persona, tiene problemas: un malestar en las relaciones entre hombres y mujeres; antepasados olvidados y maliciosos y el bosque oscuro en el que alguna vez habitaron; el problema de la ignorancia y la revelación; la reciente dominación colonial y su asociada decadencia del ser; la pobreza; la relación entre lo espiritual y lo corpóreo; y, por supuesto, la muerte (Opus cit., 1982: 542). No obstante, como cualquier otro grupo, los Fang dan sentido a su mundo, uniéndolo en un esperanzador, coherente y -significativamente- placentero cosmos a través de los silogismos de asociación. Lo incoado es transformado a escala humana de tal modo que muda lo terrible en placentero: por medio de silogismos complejos de asociación, hombres y mujeres se convierten en baqueta y tambor -hacen música juntos-, en blanco y rojo -que son las ropas que adornan el cuerpo humano-, y, a través de un conjunto complejo de transformaciones analógicas, hombres y mujeres, en su mutua identidad con Dios -Zame-, se vuelven idénticos entre sí y se reconcilian (Opus cit., 1982: 546).

Este proceso produce estados de ánimo de “convivencia” (Fernández, 1986: 264-295) y placer. En el capítulo “Pleasure Dome Emergent”, que J. Fernández desarrolla a modo de conclusión, la palabra “placer” domina en el trabajo final sobre Bwiti. El mundo de Bwiti no es construido simplemente en procesos intelectuales y cognitivos. No es puramente un proceso de trascendencia espiritual: resulta más bien una estética corporalmente total, un mundo de belleza -en contraste con la fealdad-, de unidad -en oposición a la separación-, de placer -frente al dolor-. Dado que la estética de la acción política también produce un cierto placer que es central para una comprensión del poder, mantengamos pues en mente este aspecto afectivo y estético del proceso trópico.

Paul Friedrich lleva más lejos el paradigma tropológico, al sugerir que los procesos poéticos de todo tipo se asientan tanto en el corazón de la imaginación del orden social y cultural -“lingüístico cultural”- como en la producción de ambas cosas en la acción histórica (1989: 306-309). Según Friedrich, debemos comenzar por donde él empieza: el individuo único y la imaginación. A cierto nivel, la propia imaginación del individuo sobre el mundo podría ser la realidad más concreta de lo lingüístico cultural. En contraste con algunas de las modas intelectuales más recientes que trabajan sobre el “imaginario social” o “cultural”,

Friedrich produce una fuerte base conceptual acerca de cómo los individuos perciben, manipulan y actúan sobre las estructuras y los elementos de sus mundos. “La imaginación”, señala el autor, es tanto analítica -trabaja con las estructuras existentes- como sintética en un grado máximo -opera con un alto número de símbolos-. La imaginación utiliza creativamente el lenguaje y otros sistemas simbólicos relacionados -léase semióticos- o, mejor dicho, organismos simbólicos... El término-idea “imaginación” incluye las emociones, el uso sensual de la imagen, la aprehensión estética, y las formas míticas de imaginación (Friedrich, 1979a: 446-447). Con esta realidad básica en mente, Friedrich reformula la hipótesis de Sapir (Mandelbaum, 1951: 162), donde postula que distintos lenguajes no representan tanto “diferentes etiquetas” acerca del mismo mundo, sino que, a través del lenguaje, sociedades diferentes viven en realidad mundos distintos.

Friedrich va más allá y retoma un pasaje no muy conocido de Sapir cuando sugiere que estos mundos se encuentran ampliamente contruidos en procesos poéticos. “Son los niveles y procesos más poéticos del lenguaje... los que masivamente moldean, constriñen, desencadenan, y afectan, de alguna manera, a la imaginación individual” (Friedrich, 1979a: 473). Al igual que Fernández, Friedrich no quiere separar lo “poético” del resto de la acción humana: “el uso poético resulta un potencial ubicuo y una realidad, a menudo bastante frecuente, en los dominios de la vida e incluso en los estudios de lógica, y es común, aunque esporádico, en cafeterías, bares, calles, dormitorios y en torno a una mesa de cocina y cintas transportadoras, donde uno discute, persuade, seduce, informa, crea entendimiento mutuo o, de una u otra forma, se comunica. Un uso poético como tal tiende a emerger generalmente en momentos de juego, humor, trauma, crisis, y durante emociones fuertes...” (Opus cit., 1979a: 474). Nuevamente, terminamos con la emoción, que comenzaremos a llamar lo estético -frente a lo anestésico-, con la aprehensión corporal del mundo en términos de lo que atrae o repele, con lo que respondemos a un nivel “intestinal”. Como veremos más abajo, los procesos poéticos involucrados en la alabanza de los líderes políticos en Tamilnadu, constituyen precisamente una experiencia emotiva y de amor.

4. Tropos maestros en tamil

Por consiguiente, este ensayo construye, basándose en esta antropología, un análisis de la estética de la acción poética en la práctica comunicativa política. Comenzaremos, sin embargo, con un axioma levemente diferente: cada comunidad de hablantes tiene sus propias formas de comprenderse, sus propias ideologías y estéticas, su propia idea de lo que es un lenguaje, qué hace, y cómo

funciona. Las observaciones metalingüísticas, generadas a través de la práctica de intelectuales nacidos, criados y entrenados en sus propias lenguas, ofrecen un profundo y privilegiado entendimiento de la acción semiótica y social. Tradicionalmente este ha sido un campo de preocupación de los antropólogos. De este modo, podemos analizar la acción poética de cada sociedad en términos de las tropologías específicas de sus propias fenomenologías de lenguaje. La gramática y la poética tamil, similares y vinculadas a las del sánscrito, poseen categorizaciones finamente detalladas del tropo. ¿Es posible que los poetas-lingüistas que desarrollaron estos sistemas tuvieran ideas sobre la producción y la transformación que no fueron considerados entonces por Aristóteles, Quintiliano, Cicerón, Peter Ramus y todos los pertenecientes a la tradición semiótica occidental? En las páginas siguientes examino un conjunto de categorizaciones encontradas en un verso de un texto y exploro el potencial analítico de su sistema en términos de las prácticas políticas contemporáneas.

Este sistema tamil encontrado en *Nannul* consta de 16 nombres de tropos llamados *akupeyar*. Como lo describe el autor de *Nannul*, *akupeyar* representa una cosa en términos de otra; pero a diferencia de la metáfora, que puede considerarse, aunque es discutible, como el tropo-*ur* en la poética occidental, las dos partes que se encuentran relacionadas existen siempre *in presentia*; ambas se presentan en una relación contigua. En la poética occidental, a tales movimientos de significados les otorgamos el nombre de metonimia y otras veces de sinécdoque. De este modo, la evidencia que aquí presento apoya la observación de A. K. Ramanujan (1985, 1989) de que la metonimia es el tropo maestro del pensamiento tamil, tal y como queda demostrado desde los más antiguos registros literarios y gramaticales de la era Sangam, hace dos mil años. Esto es especialmente evidente en la exégesis de la gramática y la poética sangam, llamada *tinai* o “territorio”. La tierra *-itam-* y las estaciones y los tiempos del día *-kalam, pozhuthu-*, son las “primeras cosas” de la poesía, como “dicen aquéllos que poseen el conocimiento de la gramática/naturaleza de las cosas” - *Tolkappiyam, akatinaiyiyal*³-. El territorio sangam está dividido en cinco regiones, caracterizadas por sus propios elementos nativos *-karu-* y habitantes *-uri-*, donde cada uno de ellos indexa estados de ánimo y de relaciones específicas entre los amantes. Evocar la imagen de uno de estos elementos, por ejemplo la flor del *kurunji*, es evocar un paisaje en particular donde florece el *kurunji* - laderas montañosas-, las personas que están viviendo en el lugar -tribus

³ “Aquellos que saben de la gramática/naturaleza de las cosas dicen que las “primeras cosas” son “tiempo y lugar”.

recolectoras de miel en las colinas- y el deseo de dos amantes en unión. La flor del *kurunji* es en ciertos aspectos el epítome de un género completo de poesía que ordena todas las materias referentes al corazón, a lo “interior”, *Akam*. Vamos a considerar a continuación la artística traducción de Ramanujan sobre uno de los más famosos de estos poemas acerca del “territorio interior” (1985: 244):

Lo que ella dijo
 Más grande que la tierra, ciertamente,
 más alto que el cielo,
 más insondables que las aguas
 es el amor hacia este hombre
 de las laderas montañosas,
 donde las abejas hacen rica miel
 de las flores del *kurinji*
 que tiene tallos tan negros.
 Tevakulattar
 Kuruntokai

La ladera de la montaña, “más grande que la tierra, ciertamente”, es un símil para el hombre, igual que, por supuesto, la misma flor del *kurunji* “que tiene tallos tan negros”, ambos son signos del amor (Opus cit., 1985: 244). Según plantea Ramanujan, cada uno de los elementos del poema -lugares, tiempos, objetos, personas, y estados de ánimo- es contiguo entre sí; cada uno “reside en el interior” -*ullurai*- o clasifica al otro. Según este rasgo los dos términos del símil, el objeto y el nivel de comparación, ocupan los mismos lugares y dominios. Pero ello no implica una instantánea diversificación en las relaciones de dominios que se cruzan en la metáfora; más bien, cada símil “expresa un universo desde el interior, que habla a través de cualquiera de sus partes” (Opus cit., 1985: 247)⁴. Como veremos más abajo, *ykupeyar* es el tropo fundacional desde el que todos los demás, incluso el símil, son generados. Sin embargo, definir *akupeyar* como un tipo de metonimia es categorizarlo erróneamente y colocarlo dentro de un extraño sistema de significados donde no tiene cabida. De hecho, como se demuestra más adelante, *akupeyar* tiene en el paradigma trópico *Nannul* un alcance más extenso y fundacional que el sugerido por el término metonimia en español. Esta diferencia no sólo nos otorga un modo alternativo del análisis

⁴ En un artículo posterior, Ramanujan vincula explícitamente su concepto de metonimia a un trabajo de Peircean: “En una mirada tan metonímica de la naturaleza del hombre -el hombre en el contexto- él continúa con el contexto en el que está presente. En términos semióticos de Peircean, éstos no son dispositivos simbólicos, sino signos indexicales -el significante y el significado corresponden al mismo contexto”- (1989: 50).

semiótico y social de la práctica comunicativa tamil, sino que además nos revela una lógica en el interior de esa práctica, que de otra manera, tal vez, no hubiésemos notado. Comenzaré con un debate acerca del sistema del tropo según lo encontrado en *Nannul*, destacaré sus características y proporcionaré ejemplos desde los comentarios y desde el inglés americano. Después de señalar los tropos, me centraré en su utilización en algunas prácticas políticas contemporáneas.

5. *Akupeyar* en *Nannul* 290

En la actualidad, y a pesar de haber sido escrito aproximadamente hace ochocientos años, *Nannul* se mantiene como el texto-*ur* de la gramática tamil moderna. Al mismo tiempo que los elementos del paradigma lingüístico *Nannul* influyen en la gramática escolar desde el nivel más elemental de la educación infantil, éstos son formalmente introducidos en el octavo curso, entre los estudiantes que asisten en la actualidad a las escuelas públicas. Los elementos del paradigma lingüístico *Nannul* continúan siendo la fuente principal de la gramática contemporánea tamil durante la enseñanza superior. La contemporaneidad del *Nannul* es debida en parte a una continua tradición comentarista, que comienza con la discusión en el siglo XIV de *Mayilainathar* (Swaminathaiyar, 1995 [1918]), escrita, quizás, cien años después que el supuesto autor, Pavanandi Munivar, inscribiera por primera vez su tratado lingüístico en verso (Dhamotharan, 1980: XII)⁵. Aproximadamente desde esa época hasta el día de hoy se han escrito treinta comentarios (Dhamotharan, 1980: XII). Cada uno de los comentarios parece construido sobre otros previos con ejemplos similares y con un lenguaje actualizado, dando claridad no sólo al verso original, sino también al lenguaje arcaico de los anteriores comentaristas. La lectura crítica del texto (Sadakoparamanjancariyar et al., 1972) es como el encuentro con una ciudad antigua en un lugar arqueológico, una capa urbana puesta sobre una capa previa; y ésta, a su vez, construida sobre la primera. A pesar de todas sus laminaciones antiguas, el texto es notablemente moderno. Para el estudiante contemporáneo es más transparente que el periodo 1º-3º D. C. de la gramática sangam, *Tolkappiyam*⁶. *Nannul* 290⁷ define *akupeyar* de una manera que nos

⁵ El texto está escrito en *akaval* (Swaminathaiyar, 1995 [1918]: XV), literalmente “llamando”, un metro que indexa específicamente la característica de interacción discursiva de la enseñanza, o sea, el maestro llama al estudiante a escuchar y aprender (T. S. Natarajan, 1995. Comunicación personal).

⁶ En la actualidad la mayoría de los expertos creen que la gramática antigua *Tolkappiyam* fue compuesta en algún momento entre el primer y tercer siglo D. C. (Ramanujan, 1967: 97-98; Nilakanta Sastri, 1958). Sin embargo, hay controversias no resueltas que la sitúan desde el siglo III A. C. hasta el siglo VI D. C. o incluso el VII. Desgraciadamente, en el mejor de los casos, los

hace pensar en la definición de metáfora de Aristóteles (Swaminathaiyar, 1995 [1918]: 140-142)⁸. Se dice que *akupeyar* es un término que, a través del curso de la historia, quiere decir otra palabra que posee su naturaleza *-iyai*⁹. “Por consiguiente”, *Mayilainathar* continúa, “*akupeyar* es un nombre *-peyar*-transformado *-akkavakum*-; todas las palabras son “palabras naturales” *-iyalpeyar*- o “palabras transformadas” *-Akupeyar*-”¹⁰.

No obstante, un análisis más profundo de las variedades de *akupeyar* y de los ejemplos que nos han aportado diversos comentaristas demuestra que el tropo está basado más bien en relaciones de contigüidad que de similitud, más cercano a la metonimia que a la metáfora. Nótese que mientras *Nannul* sugiere que la exploración de *akupeyar* es un asunto de etimología, de cómo las palabras, a través de la historia, adquieren un significado en el presente, el uso de lo ejemplificado y de los comentaristas para ilustrar el tropo se toma de las más recientes transformaciones *in situ*.

Nannul 290 enumera quince variedades de *akupeyar*, separándolos en tres grupos sin nombres: todo, lugar, tiempo, parte, calidad y acción; las cuatro medidas; palabra, cosa contenida en el espacio, instrumento, efecto y autor...

Podríamos dividir esta lista en tres grupos: 1) las oposiciones, 2) los tropos de medida y 3) los tropos complejos.

expertos contemporáneos, que cuentan con la maestría lingüística y filológica capaz de una denuncia razonable de una manera u otra, pueden contarse con los dedos de una mano. A pesar de ello, se encuentra situado entre los tratados lingüísticos más sofisticados y viejos del mundo. No obstante, en interacción ciertamente con la famosa gramática sánscrita de Panini, *Tolkappiyam* contiene elementos del material tamil-específico con una estructura exegética tamil-específica para la composición y la interpretación de los poemas recogidos en las antologías *sangam* -“Academia”- (Para el debate de esta gramática y los poemas de *sangam* en general, véase Ramanujan, 1967: 95-115 y 1985: 229-97).

⁷ Algunas versiones recientes de este *sutra*, incluyendo la de *Mayilainathar*, están enumeradas como 289 debido a la ausencia de una versión anterior. Me guío por las actuales versiones enseñadas en las escuelas y universidades con el número 290.

⁸ “Una metáfora es la transferencia de una palabra que pertenece a otra cosa, una transferencia de género a especie, de especie a género, de especie a especie o a una analogía” (Telford, 1961 [1457]: 8-9). La *metáfora* de Aristóteles combina varias relaciones tropológicas diferentes, incluyendo la similitud y la contigüidad; esto está más próximo a una comprensión contemporánea del término general “tropo” que de la metáfora actual. La comprensión contemporánea de los “cuatro tropos maestros” (Burke, 1969 [1945]), metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía, aparece en la retórica europea casi 2.000 años después de Aristóteles, en el siglo XVI (White, 1973: 31-33, nota 13; Sonnino, 1968).

⁹ Swaminathaiyar, 1995 [1918: 140-142].

¹⁰ *Mayilainathar* 289. Swaminathaiyar, 1995 [1918]: 141.

5. 1. Las oposiciones

El primer grupo elabora tres oposiciones a partir de los seis términos: *porul* vs. *cinai* -todo vs. parte-, *itam* vs. *kalam* -lugar vs. tiempo-, *kunam* vs. *Tozhil* -calidad vs. acción-. Como sugiere la primera oposición, son muy parecidas a diversas clases de relaciones de contigüidad, léase las encontradas en la metonimia o la sinécdoque, aunque tienden a proporcionar distinciones significativamente más detalladas que las que otorgan los últimos términos. Por ejemplo, mientras usualmente nuestro término metonimia envuelve las relaciones parte-todo o todo-parte, el *itavakupeyar* tamil distingue un tropo que otorga el nombre de un lugar -*itam*- a algo en o desde ese lugar, por ejemplo china -para un plato de porcelana- o tejano -para referirse a una persona de Texas-. El maravilloso tropo *kalavakupeyar* se encuentra incluido dentro de las oposiciones que aplican un nombre de un tiempo o estación -*kalam*- a algo que ocurre en ese tiempo o estación; por ejemplo, *kar mulaittathu*, “el brote de la estación lluviosa” -*kar*, el brote de los cultivos-, o *chittirai atum*, “-el mes de- bailes *Chittirai*”, cuando se llevan a cabo los festivales.

Mientras impliquen una relación de analogía, las oposiciones también pueden incluir un término que podríamos llamar metáfora. Pero, como ocurre con todo *akupeyar*, la relación de contigüidad parece triunfar sobre la analogía. Considérese que *kunavakupeyar*, implica que la cualidad de una cosa -*Kunam*- se convierte en el nombre de la cosa que posee dicha cualidad. Aun así, los ejemplos que *Mayilainathar* proporciona para este tipo de tropo parecen implicar siempre la cualidad contenida en algo, así como tinte “añil” o cal “blanqueadora”, en el que una cosa toma el nombre de su color, presentándose de este modo como un tropo de contigüidad.

Finalmente, las oposiciones proporcionan uno de los tropos más llamativos, el *tozhilakupeyar*, en el que la acción -*tozhil*- de una cosa se convierte en el nombre de la cosa que representa o que es creada por esa acción. Dos buenos ejemplos españoles incluyen lo que los afinadores de piano llaman *la acción*, las partes móviles del instrumento; o lo que un viejo reparador de relojes llamaría *el movimiento*, es decir, los engranajes, resortes y las manillas mecánicas del reloj en oposición al armazón interior.

5. 2. Tropos de medida

El segundo grupo de *akupeyar* llamado *alavaiyakupeyar* (7-10) “los tropos de medida”, enumera los tropos de “los cuatro tipos de medida” -*Nalvakai alavai*:- *ennal* -“cuenta”-, *etuttal* -“peso”-, *mukattal* -“capacidad”- y *niittal* -“extensión”-. Como estos ejemplos no quedan muy reflejados en los materiales presentados a

continuación, remito al lector al apéndice para una mayor discusión. Sin embargo, debería ser subrayado, aunque sea brevemente, que los ejemplos de *Mayilainathar* son proyectados exclusivamente desde la esfera de lo común, cosas cotidianas que se adquieren en el mercado o que se encuentran alrededor del hogar, por ejemplo: un *cuarto* -medida del arroz-, una *libra* -de azúcar-, un *celemín* -de trigo-, un *palmo* -de tela-, -caminar- una *milla*, etc.

5. 3. Tropos complejos

El tercer y último grupo (11-15) es menos coherente internamente que los dos primeros, por lo que los tropos en esta categoría son algo más complejos, además de ser frecuentemente desplegados en el discurso político. Por ejemplo, en *collakupeyar*, el nombre de una palabra -*col*- se convierte en la cosa que significa, véase, un comentario, una frase de la vida, o una declaración de matrimonio¹¹. En esta categoría hay tropos en los que la causa toma el nombre de su efecto y viceversa, y otro -*karuttakupeyar*- donde un objeto -generalmente, pero no necesariamente, una composición escrita o musical- toma el nombre de su autor -*karuttan*, literalmente “el que la creó”-, o como por ejemplo cuando se dice que se está leyendo a Shakespeare cuando en realidad lo que se está leyendo es *Romeo y Julieta*.

Aunque probablemente el tropo más importante para nuestros propósitos aquí es *taniyakupeyar*, en el que el nombre de algo en un espacio/lugar/objeto -*tanam*- se transfiere a ese espacio/lugar/objeto. Por poner un ejemplo, en tamil y español a una lámpara o a una bombilla la llamamos luz -*vilakku*-, que es la palabra para luminiscencia o fotones. En tamil se dice *Nenju nontathu*, “mi corazón dolido”, pero el término *nenju* realmente se refiere a “sentimiento”, “mente”, o “consciencia”, y sólo por transferencia, a “corazón”. Y finalmente, uno podría referirse a un templo o a una dirección por el nombre de la deidad que reside allí, por ejemplo, Minakshi para el Templo Minakshi de Madurai, o Nirudhi para la región del suroeste donde el Dios Nirudhi es el guardián.

Como se verá en la siguiente sección, *taniyakupeyar* es uno de los tropos primarios de la alabanza política. En ciertos aspectos, el *taniyakupeyar* es lo contrario del *Itavakupeyar*, o sea, el tropo de lugar en el que algo o alguien de allí toma su nombre -por ejemplo llamar a alguien por el nombre de su ciudad natal; referirse a un plato como “China”, etc.-. Por el contrario, en *tani* la cosa que contiene o caracteriza algo toma el nombre de la cosa contenida o caracterizada,

¹¹ Lingüistas y filósofos del lenguaje reconocerán inmediatamente estos términos como preformativos, discutidos por J. L. Austin (1975).

como “sentimientos” -*Nenju*-, por ejemplo, que se convierte en el nombre del corazón, o *Nirudhi*, el dios del suroeste que se transforma para convertirse en el nombre de la región del suroeste. Pero en otro ámbito, la transferencia se efectúa por una relación de no-corporeidad hacia corporeidad: luz hacia lámpara, sentimiento hacia corazón, deidad hacia lugar.

Antes de recurrir al aspecto final del *akupeyar*, es importante insistir en que todos los comentaristas, desde *Mayilainathar* hasta el presente, apuntan que el *akupeyar* podría ser el resultado de varias transformaciones de significados basadas en combinaciones de relaciones de diferente significado -muy parecido, de hecho, a “Syllogisms of Association”, silogismos de Asociación de Fernández (1986: 103-129)-. Por ejemplo, el término *kar* usado anteriormente, *kar mulaittathu*, “los cultivos han brotado”, significa literalmente “negro”. Primero, la calidad de la negrura se transforma en el significado de “nube” por medio de *kunavakupeyar* -el tropo de cualidad-, que luego se convierte en un signo de la estación lluviosa por medio de un *kalavakupeyar* invertido -el tropo del tiempo-. Esta transformación se llama *irumatiyakupeyar*, “doble transferencia”. Cuando *el kar* se aplica luego a los “cultivos”, otra vez a través de *kalavakupeyar*, se dice que la transferencia es “triplicada”, *mumatiyakupeyar*. Teóricamente un tropo puede ser una combinación de muchas transformaciones de significados; en teoría los significados pueden ser un agujero negro. En algunos de los comentarios y en la gramática reciente, un último tropo, el 16, se menciona como una variedad de *akupeyar* (Sadakoparamanjancariyar et al., 1972) que abarca virtualmente a todos los demás tropos posibles, que Friedrich llama los tropos analógicos (1990: 37-39). *Uvamai*, “símil”, o *uvamaiyakupeyar*, son una amplia categorización de toda clase de analogías, incluyendo la metáfora -*uruvakam*, literalmente; *uru*, “forma” + *akam*, “interior”-. Considérese el siguiente ejemplo literario más bien estándar del tropo: *pavai vantai*, “una chica vino”.

El término *pavai* literalmente quiere decir pupila del ojo. En tanto que la pupila refleja una imagen en miniatura de la persona que la mira, como un homúnculo, el término se extiende para referirse a un títere o a una muñeca, que es, a su vez, la imagen ampliada de una chica encantadora, tan preciada como el ojo¹². Estas transferencias son, de hecho, analógicas, es decir, metáforas. Pero la

¹² El ojo -*kan*- en tamil es frecuentemente, y desde las más antiguas referencias, un signo de cariño, amor, y encanto. Los padres y los amantes llaman a sus niños o a sus compañeros *kanne*, “¡Oh, ojo!”. Y en las canciones contemporáneas del cine abundan las referencias a los ojos: *Kannalane*, “¡Oh, regla de mis ojos!”, comienza con una canción del compositor contemporáneo Vairamuthu -“Bombay”-; y Kannadasan, el gran compositor de letras de los años 50, 60 y 70, escribe sobre un amante: *Kan pola valarttatu annai*, “ella me crió de la misma manera que una madre ‘se preocupa’ de su ojo” -*pavamanippu*, “El perdón de los pecados”-.

exégesis gramatical/poética de este tropo, desde *Tolkappiyam a Nannul* y hasta la actualidad, afirma que esta metáfora es de hecho una forma de “símil reducido” - *ullurai uvamam*, literalmente el símil que “reside”, *urai*, “en el interior”, *ul-*, o “el símil elíptico” -*uvamat tokai*; *Nannul* 366- (para continuar los debates sobre el símil en *Tolkappiyam*, ver Sharma, 1971: 55-57 y Sundaramoorthy, 1974: 93-113). En tal tropo, el tipo de comparación -*uvamavurupu-* se condensa o “reside internamente” dentro del tropo que da lugar a una metáfora. Para estos estudiosos, el término *pavai vantai*, “la chica -pupila- vino”, tiene la forma principal de *pavai ponra orutti vantai*, “una chica como la pupila vino” - *Tolkappiyam, uvamaiyiyal*¹³. De modo semejante, otros tropos, que a primera vista parecen ser metáforas, se leen como símiles reducidos. Es el caso de un apelativo que discutiremos más adelante, *Muzhumatimukam*, “el rostro de la luna llena”, extraído desde algo como *muzhumati iinta mukam*, “¡rostro igual a una luna llena!”.

Pero ahí no termina esto: todos los comentaristas y analistas sugieren que en el caso de *pavai vantai*, por ejemplo, el nexos entre pupila, muñeca y chica son relaciones de *akupeyar*, es decir, de contigüidad: se podría decir que la relación pupila-hacia-chica está basada en una relación de *cinai*, la parte por el todo, por lo que el significado de la pupila, un objeto apreciado, se amplía al todo, o sea a la chica, que es tan preciada para nosotros como lo es el ojo. De igual forma, *muzhumati*, “luna llena”, se aplica al rostro que comparte las cualidades de la blancura y la redondez, un *kunavakupeyar*; y el mismo rostro -una parte- se amplía para representar a la persona entera, un *cinaiyakupeyar* (Sharma, 1971: 55-57). Por lo tanto, según el paradigma trópico tamil, lo que aparece a primera vista como la metáfora es, de hecho, un símil; y el símil se construye en las relaciones de contigüidad, es decir, de *akupeyar*. Esta categorización de la metáfora como un subtipo del símil, y de él como un subtipo de metonimia, resulta sorprendente para los expertos formados en occidente, indios o euro-americanos, que consideran que la metáfora es el tropo maestro a partir del cual se derivan todos los tropos.

Así, mientras el símil es el “adorno” primario -*ani, alankaram-* de la composición en la poética tamil, y generalmente en la poética india, *Nannul* reconoce a *akupeyar* -del que los símiles se construyen-, como el modo primario de transformación de significado -el tropo maestro- en el lenguaje corriente. De hecho, uno de los aspectos más llamativos de estos tropos es su cualidad

¹³ Mis agradecimientos al Dr. T. S. Natarajan, Profesor de tamil en la Madurai Kamaraj University, quien fue el primero en mostrarme este concepto durante las tutorías llevadas a cabo en 1995.

cotidiana, que sirve para catalogar el reconocimiento del autor de *Nannul* y sus comentaristas de los efectos de los procesos trópicos en el nivel del lenguaje común -opuesto a la categorización europea renacentista de los tropos como figuras, estrechamente concebidas, de la oratoria y del lenguaje poético- (Sonnino, 1968: 1-14). Nótese aquí, por ejemplo, los casos tomados del hogar y del mercado que sirven para el *akupeyar* de medida -*Alavaiyakupeyar*-: gramos y kilos de arroz, cocinado y crudo, “palmas” de cuerda, “brazo/largo” de tela, distancias cortas, blanqueado y azulado -lugares comunes, cosas cotidianas-. Ciertamente, podríamos concluir que a los antropólogos y lingüistas contemporáneos les llevó mucho tiempo demostrar a las actuales generaciones de expertos lo que Pavanadhi y sus comentaristas reconocieron hace algunos siglos atrás, es decir, que incluso el discurso más común de la vida diaria se caracteriza por los procesos poéticos, sean de la clase que sean. “Todo lenguaje es siempre tropológico”.

6. De vida, luz de luna y jazmín

En la argumentación restante no me centraré en el significado de *akupeyar* en el discurso común y diario, sino en los discursos extraordinarios de cada noche, es decir, en la oratoria política y en sus modos asociados de producción cultural. Veamos cómo funcionan. La lógica de contigüidad, que subyace en el *akupeyar*, sugiere un modo posible de análisis de las prácticas discursivas de los políticos locales cuyos discursos a menudo son entretejidos con “guirnaldas literarias” -*illakkiya malai*- de alabanza. Lo esencial de mi observación es que la relación semiótica de contigüidad o indexicalidad, presupuesta en el uso del *akupeyar*, es un modelo icónico de las relaciones entabladas entre un líder poderoso y el esperanzado partidario en el escenario político, dicho de otro modo, es un icono de indexicalidad, de amor. Mi argumentación se mueve desde la semántica de los tropos de contigüidad en tamil, a través de la pragmática de la semiótica, hasta una fenomenología -una estética e ideología- del uso del lenguaje producido en la alabanza política.

Sin embargo, antes de llegar a estos tropos políticos, es importante tener un sentido aproximado del papel de los personajes y de las posiciones políticas a las que estas imágenes trópicas se refieren. Este análisis se centra exclusivamente en dos políticos del Dravidian Progress Association -DMK-, un padre y un hijo, el primero de ellos, miembro fundador del partido y un gran orador, es Kalaignar -“el artista”- Mu. Karunanidhi, y su hijo, un joven, bien parecido y enérgico,

Talapathi -“líder”- Mu. Ka. Stalin¹⁴. Las frases e imágenes presentadas más abajo fueron recopiladas a mediados de los años noventa en Madurai, Tamilnadu, entre un grupo de oficiales políticos y organizadores jóvenes que tenían vínculos políticos directos con Mu. Ka. Stalin.

El DMK nació en los años cuarenta como un partido político que articuló el paradigma dravidianista, o nacionalista tamil. Este paradigma contemplaba la promoción de la civilización, la literatura y la política tamil en oposición a lo que consideraban un partido del Congreso dominado por un norte indio, con influencias del sánscrito y de los brahmanes. De esta manera, en su práctica política, los dravidianistas idearon, dentro de sus estilos y campañas políticas de propaganda, elementos de una supuesta civilización ancestral tamil. Así es como, por ejemplo, Kalaignar y otros fundadores del partido, desarrollaron un estilo de oratoria que utilizaba un tamil “puro”, configurado por artículos léxicos arcaizados y estilos de expresión sacados de la literatura tamil clásica -incluyendo, nótese, el corpus sangam referido antes-. Este lenguaje arcaico y puro, que establecía un orden en la antigüedad del ser, del ser tamil, y del político hablando en el escenario, encarnaba, en ciertos aspectos, al tamil en sí mismo y a la antigüedad de su civilización.

Finalmente, sus apariciones en pueblos y ciudades fueron asuntos altamente elaborados, que consistieron en el levantamiento de una monumental arquitectura temporal, con arcos ceremoniales, numerosos carteles gigantes con imágenes de sus líderes y de sus antecesores políticos, murales pintados en cualquier superficie disponible, enormes escenarios e instalaciones públicas de altavoces. Recogí el material que presento a continuación durante la preparación de varios de estos eventos.

Para los primeros ejemplos presento las frases vocativas impresas en arcos y carteles para dar la bienvenida al líder del partido Kalaignar Mu. Karunanidhi, durante la convención regional del DMK en Madurai, en 1994. Los arcos y carteles encargados por diversos grupos fueron pintados con frases como: “¡oh, vida de los hermanos!”, *¡utanpirappukkulin uyire!*, “¡oh, latido del corazón que protege al partido en una feroz tormenta!”, *¡kadum puyalil Kazhakam kakka itayattutippe!*, y, asombrosamente, *¡konju tamizhe, tulir nilave!*, que traduje, no

¹⁴ El nombre de Mu. Ka. Stalin fue puesto ciertamente en honor a Joseph Stalin. Es frecuente conocer a personas cuyos padres eligieron el nombre de algún líder mundial que admiraban por su fuerza, coraje y/o perspicacia política. El visitante europeo o americano debe estar preparado para conocer a personas llamadas Stalin, Lenin, Hitler, Kennedy -¡incluso Nixon!-; no he conocido nunca a un Franco, aunque no me sorprendería que lo hubiese. Y hace tan sólo dos años (2003), un corpulento hombre me encaró, al americano de turno, para decirme que tenía dos hijos, llamados Saddam Hussein y Yasir Arafat. Para informarme de tal cosa, me miró aguda y fijamente a los ojos.

sin vacilar, como “¡oh, tamil aññado!, ¡oh, naciente luz de luna!”. Cada uno de estos símiles puede ser analizado en la lógica del *akupeyar*; los símiles funcionan también dentro de un universo de significación por medio del cual cada frase vocativa designa no sólo al líder, sino también, al miembro o a la organización del partido que lo alaba. Incluso, aunque no estén físicamente presentes en el arco o en el cartel, el uso del sufijo vocativo *f* provoca un modelo de interacción discursiva en la cual dos partes están presentes; uno aclamando, el otro siendo aclamado.

1. *jutampirappukkulin uyire!*, “¡oh, vida de los hermanos!”.

En la actualidad, para cualquier persona en Tamilnadu, este vocativo es una referencia obvia al saludo típico que Kalaignar usaba con su audiencia. Es una frase que él utilizaba al final de los saludos iniciales en cada convención o discurso público:

2. *en uyirinum melana anpu utanpirappukkale*, “¡oh, mis hermanos a los que amo más que a la vida misma!”.

Aquí la frase de Kalaignar se vuelve sobre él mismo, convirtiéndole en la vida misma del fervoroso partido que es corporeizada como una colectividad. Obviamente un *akupeyar* de transferencia compleja, la persona, Kalaignar, se designa como “vida”, *uyir*, el principio animado/estimulante de una persona -o lo que es contenido por un “cuerpo”, *uéal-*. Este aspecto de la frase es *taniyakupeyar*, una relación parte/todo en la que el contenido se amplía para referirse al que contiene, lo no-corpóreo hacia lo corpóreo. No obstante, la frase no está evocando la vida de Kalaignar, sino la vida del ferviente DMK. Kalaignar, una parte *-cinai-* del partido, se amplía para convertirse tanto en el signo del partido como en su principio animado. Dentro de la segunda frase citada anteriormente se encuentran relaciones similares de contigüidad:

3. *kadum puyalil kazhakam kakka itayattutippe*, “¡oh, latido del corazón que protege al partido en una feroz tormenta!”.

La “feroz tormenta”, en este contexto, se refiere al abandono de Vai. Gopalswamy, M. P., *aka Vaiko*, del DMK en 1993 que supuso un duro golpe para el partido -Gopalswamy, era aclamado frecuentemente por sus partidarios como *puratchipuyale*, “¡oh, tormenta de revolución!”-. Al igual que la frase anterior, Kalaignar se concibe como el corazón *-itayam-* de una colectividad corporeizada, ciertamente, como el latido mismo, el “pulso” *-tutippu-*, que estimula el corazón de ese cuerpo. Pero lo que la frase parece enfatizar es el aspecto de la protección como resultado del latido del corazón. De esta forma, “¡oh, latido del corazón que proteges al partido!” implica la doble transferencia del *taniyakupeyar*, como sucedía anteriormente, y del *karuviyakupeyar* donde,

por medio del efecto de algo, en este caso la protección, toma el nombre de su causa, o sea, del latido del corazón.

4. *¡Konju tamizhe tulir nilave!*, “¡Oh, como tamil aññado!, ¡oh, naciente luz de luna!”.

Admito tener alguna dificultad traduciendo al inglés esta díada isométrica no sólo en virtud de una sentimental violación de las convenciones estéticas angloamericanas, sino también por su fuerte vinculación con temas literarios tameses que tienen dos mil años de antigüedad, y con conceptos centrales tameses sobre la belleza, el valor e, incluso, la vida (Egnor, 1978). *Konju* es la raíz del verbo, usada adjetivamente que significa intención de acariciar o arrumarse, igual que lo haría un niño; estar lleno de encanto, dulzura, y deleite, como es un niño; florecer, abrirse y estar abierto, como una flor. Por tanto, *konju pecutal*, hablando *konju*-mente, es hablar como se hablaría con un niño, suavemente, con un ceceo, abiertamente, con amor y ternura¹⁵. Aclamar a Kalaignar como *¡konju tamizhe!* es vitorear que su verdadera esencia es, en algunos aspectos, equivalente a las cualidades de algo bello, amoroso, tierno y aññado -de hecho, su Tamil-. En términos del *akupeyar*, la palabra parecería construir una imagen de Kalaignar basada en relaciones de calidad *-panpu-*, acción *-tozhil-* y del tropo complejo de instrumentalidad *-kariyam-*, a través de la cual el instrumento, al afectar algo, en este contexto a la persona que habla, toma el nombre de la cosa afectada, en este caso, tamil.

La frase paralela en la díada contiene de nuevo un adjetivo de la raíz del verbo, *tulir* -“florecer”, “flor”, o “brotar”-, que modifica la palabra por luz de Luna, *nilavu*. Del mismo modo que la primera, esta enigmática frase es rica en resonancia literaria y acaricia nociones profundas del sistema tamil de valores: al igual que el lenguaje tamil que florece cariñosamente, la luz de Luna, se engendra en tamil y sobre toda la India como “brotes” y “capullos” femeninos, que se abren suavemente, es decir, tiernamente.

Esta díada, tomada en conjunto, evoca una imagen de lo nuevo, lo tierno, lo esencial, lo abierto y de la verdadera energía -femenina- que se manifiesta a sí misma en fluidos reproductivos, latidos del corazón y en las imágenes físicas de deidades (Egnor, 1978; Daniel, 1984). Aunque sea el cuerpo humano fuerte y físicamente masculino, quien encierra y protege en cada ser vivo una fuerza viva esencial, interior, suave, femenina, es esta energía en sí misma la que permite al

¹⁵ En una canción compuesta por Vairamuthu y adaptada a la música de A. R. Rahman para la película *Bombay* de Manirattinam, el padre/amante le canta a la madre/amante que “este padre quiere una hija”, *inta appanukku oru ponnu venum*. Juguetonamente la madre/amante responde “no te daré una niña para que la arrumes”, *konju peca ponnu onnu taramatten*.

cuerpo actuar como protector. Por lo tanto, “el latido del corazón que protege al partido...” es la vida misma de los partidarios.

Para la alabanza y bienvenida del hijo de Kalaingar, Mu. Ka. Stalin, el heredero visible para liderar el DMK y el representante del ala joven del partido, se evocan imágenes similares. En las numerosas visitas a Madurai, las virtudes de su juventud repercuten icónicamente en las cualidades de expansión energética, incremento, re-producción fértil, etc. Se le designa “Murugan”, joven deidad de las montañas, asociado con la fertilidad, y considerado el Dios de los tamil. En un cartel figuraba como “Juventud de Dravididad”, *tiravitattin ilaiyavane*, una frase aplicable a Murugan y que representa a Stalin como el icono mismo de la potencia futura para el incremento del universo tamil, *tiravitam*. En un cartel que K. Guruswamy encargó, con motivo de la llegada de Stalin en abril de 1993, se le aclamaba como la “Luna llena”, *muzhumatie*, y en otro, incluso, como “Sol del amanecer”, *ilaiya curiyane*, un juego de palabras para “juventud”, *ilamai*, y una referencia para el símbolo del partido, el Sol Naciente, *utaya curiyan*. Se le denomina, además, “El corazón de la juventud” -*ilainarkalin itayame*-, “Líder de la vanguardia actual, guardián del futuro del pueblo” -*inraiya talapatiye, nalaiya inamana kavalare*-, “Flor kurinji” -*kurinji malare*-¹⁶, y, finalmente, mi favorito, desarrollado por uno de los jóvenes maestros de la organización política de Madurai, P. M. Mannan, que lo llama “Flor del jazmín que esparce su esencia/perfume” -*manamparappummallikai*-. Estos dos últimos epónimos, en referencia a la flor *kurinji*, a la que aludimos anteriormente, y al jazmín -*mallikai*-, una flor adecuada para adornar a jovencitas, mujeres fértiles, parejas de novios y deidades, combinan nociones de lo femenino, lo esencial y lo fértil como epónimos apropiados de lo rudo, lo viril y la masculinidad de los políticos.

Mientras que estos símiles se basan en la semejanza icónica entre, decir, juventud, expansión energética y reproducción, las comparaciones se construyen en relaciones indexicales de entidades contiguas puestas en relación en frases evocativas tales como “la Juventud de Dravidianidad” o “el corazón de los jóvenes”. El uso del vocativo en sí mismo, la llamada y la alabanza del líder, *desencadena* un modelo de interacción discursiva en la que los participantes están presentes en el mismo sitio, cada uno indexando, cada uno “residiendo en el interior” del otro. Tal interacción promueve también una ontología particular, un escenario mundial, en el que el político local disfruta de una relación íntima, emocional y provechosa con su líder. Quiero decir que se evoca un mundo en el que hay una contigüidad íntima/jerárquica entre el alabador y el alabado.

¹⁶ Stalin fue también la estrella de una serie televisiva del canal Sun TV, llamada “Kurinji”.

Consideremos de nuevo al lingüista Tolkappiyar, quien al declarar que las “primeras cosas” del mundo fueron el “tiempo” y el “lugar” siempre estaba haciendo referencia a las estaciones y tiempos específicos del día, y no a alguna temporalidad abstracta; él siempre se refirió a los paisajes específicos con sus personas, plantas y animales asociadas, y no a un “espacio” abstracto¹⁷. En términos de Peirce, el lingüista permanece dentro de un mundo secundario, esa experiencia del mundo en la que todos los signos son contiguos a todos los demás, en la que la indexicalidad traza las relaciones entre los signos y los estructura en contextos únicos. Esto que es secundario figura como la fenomenología dominante del mundo sangam. Ramanujan denunciaba que Tolkappiyar nunca se aventurara en una descripción del lenguaje o del mundo que fuera de libre-contexto o “simbólica”, esto es, caracterizada por “lo terciario”; todas las relaciones de signo de este tipo se encuentran siempre subordinadas a la indexicalidad.

Resumo de nuevo las ideas generales del argumento desarrollado anteriormente: las relaciones de contigüidad, indexicalidad y secundariedad en la semiótica del paradigma trópico *Nannul* son una relación icónica para la contigüidad y la indexicalidad -lo secundario- producida tanto en los vocativos de alabanza política como en la relación desencadenada entre el orador y el poder, donde cada cosa, como los elementos de un símil tamil, reside en el interior del otro.

7. Conclusión

En este momento final de nuestro viaje por la tropología tamil, deberíamos preguntar también: ¿qué diferencia se introduce en el análisis del lenguaje político en Tamilnadu, si empleamos los cinco macrotropos de la poética occidental (Friedrich, 1990: 27-39) o el sistema de tropos de *akupeyar* hallado en *Nannul*? ¿Una metáfora no es siempre una metáfora y una metonimia siempre una metonimia, sin importar el lenguaje usado o los sistemas metalingüísticos disponibles en ese lenguaje? Desde un punto de vista, pongamos por caso el de un filósofo instruido en las artes de la poética occidental, una metáfora *es* siempre una metáfora, si toma una imagen desde un dominio existencial para describir algo de otro dominio, por ejemplo, el león del ámbito de los animales para describir a un rey -por mencionar un ejemplo estándar-. Las metáforas asumen una cierta semejanza entre los elementos dentro de dominios diferentes. En el caso del “rey que es un león entre los hombres” reconocemos una meta-

¹⁷ Agradezco a Diane Mines esta idea.

iconocidad entre las dos entidades basadas en la fiereza, fuerza o supremacía jerárquica. Asimismo, las metonimias son siempre tales cuando el estándar y el objeto de comparación son reconocidos como contiguos el uno con el otro. Cuando hablamos del corazón de la persona en una frase como “él/ella es todo corazón”, se toma al corazón como una parte corpórea de la persona y lo corpóreo como representando lo no-corpóreo, es decir, la calidad personal de la compasión.

Puesto que el *akupeyar* tiene mucho en común con la metonimia, necesitamos aclarar aún más las ventajas antropológicas de tamizar nuestro entendimiento a través de la tropología tamil. No es que la inclinación hacia relaciones de contigüidad no sea familiar. La metonimia es comúnmente reconocida por ser uno de los “cuatro tropos maestros” de la poética occidental (Burke, 1969 [1945]: 503): metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. La metonimia postula una relación basada entre elementos *in presentia*, dos términos que son contiguos entre sí. A menudo pensamos en ellos como relaciones de la parte por el todo, o el todo por la parte, por ejemplo, “él/ella es todo corazón”, “¡menudas ruedas!”¹⁸. Más allá de este reconocimiento formal del término, se admite que el tropo existe como tal dentro de un sistema distinto de tropos y también, con frecuencia, en la literatura contemporánea y las reflexiones que provoca, como algo bien distinto *de*, e incluso *en*, la tensión oposicional con la metáfora. Estos reconocimientos de los tropos en tensión forman parte de la misma naturaleza de la tropología como un cuerpo de conocimientos y un método de entendimiento. Y más allá de estos reconocimientos, existe un sentido correspondiente de posible dominación de un tropo sobre otro, tan típico de un estilo cultural como el trabajo de Ramanujan.

Podríamos tomar la conocida discusión de Jakobson sobre dos formas de desorden del lenguaje como otro ejemplo de “dominancia en tensión” (1956: 90-95). Jakobson recalca que la preponderancia o la ausencia de un tropo u otro, digamos metáfora o metonimia, en un desorden del lenguaje conocido como afasia, presenta dos aspectos bastante diferentes y desencadena dos procesos distintos. Las variedades de afasia son numerosas y diversas, pero todas ellas descansan en los dos tipos oposicionales descritos anteriormente. Cada forma de perturbación afásica consiste en algún deterioro, más o menos severo, ya sea de la facultad para la selección y sustitución o para la combinación y la contextualización. La primera aflicción implica un deterioro de operaciones metalingüísticas, mientras que la última perjudica la capacidad para mantener la

¹⁸ Para una discusión completa y formal sobre los tropos de contigüidad, véase Friedrich (1990: 34-37).

jerarquía de unidades lingüísticas. La relación de similitud se suprime en la primera, a la vez que la relación de contigüidad se suprime en el último tipo de afasia. La metáfora es extraña al desorden de la similitud y la metonimia al de la contigüidad (Jakobson, 1956: 90).

Sin embargo, la discusión de Jakobson acerca de la tragedia particular de la afasia sugiere una investigación más general sobre la naturaleza del lenguaje. Jakobson finaliza su debate con un mapa explícito de la metonimia y la metáfora -contigüidad y similitud- en los planos sintagmático y paradigmático del lenguaje, los ámbitos de combinación y selección. En pocas palabras podemos decir que el paradigma constituye un conjunto de cosas similares -por ejemplo, sustantivos, colores, especies o miembros de una especie- y la cadena sintagmática es una composición de elementos elaborada desde conjuntos potenciales -paradigmático- hacia una concreción en tiempo real, donde los componentes existen *in presentia*, como en una frase (Friedrich, 1990: 35-36). Obviamente, los paradigmas funcionan en términos de similitud, iconicidad o analogía, mientras que las cadenas sintagmáticas son sistemas de signos contiguos. Los paradigmas operan en términos de metáforas, mientras que la sintaxis lo hace en clave de metonimia.

Jakobson va incluso más allá al sugerir que la metáfora y la metonimia incorporan una bipolaridad que forma la base de una teoría completa del lenguaje, en la cual los conjuntos metafóricos existentes *in absentia* -o *in potentia*- corresponden al “código” abstracto de todo el lenguaje -*langue*-, mientras que la cadena sintagmática concreta de unidades dentro del mensaje actual pertenece correctamente al área del discurso -*parole*-¹⁹. Y no sólo corresponde al lenguaje: “la dicotomía discutida aquí parece ser de importancia primordial y tiene consecuencias para todo comportamiento verbal y humano en general” (1956: 93). De hecho, al anticipar dos décadas una teoría explícitamente antropológica del tropo y al otorgarle un texto fundacional, Jakobson aprovecha la oportunidad para expandir su trabajo hacia la teoría de Freud (1961), en cuyo análisis de los sueños el concepto de “condensación” concuerda con la metonimia y el de “identificación” con la metáfora; y hacia la famosa teoría de Frazer sobre la magia simpatética vs. contagiosa (1940), lo que demuestra ser otra concreción de cómo la similitud -por ejemplo, quemando hojas de color amarillo para curar la ictericia- aparece en tensión opositiva con la contigüidad -por ejemplo, encerrando a una persona con una cerradura de su propio pelo-. Estas oposiciones metafóricas y

¹⁹ Friedrich (1990: 44) apunta que Jakobson tomó prestada esta observación de la *Sprachtheorie* de Karl Buhler (1982).

metonímicas parecen ser universales y la evidencia para sugerir que son el motor de una sociedad y una cultura parece ser abrumadora.

La calidad global de la teoría de Jakobson nos permite, al menos, un cierto reconocimiento de que, mientras los analistas podrían ser capaces de identificar oposiciones metafóricas y metonímicas en todos los lenguajes naturales “bajo la influencia de un modelo de cultura, personalidad y estilo verbal, la preferencia recae sobre uno de los dos procesos anteriormente mencionados” (Jakobson, 1956: 90). Esto es una forma de considerar el predominio del *akupeyar* en el discurso político tamil: el deseo de promulgar relaciones contiguas y placenteras entre el sirviente y el patrón, el creyente y Dios, está presente en las mismas figuras trópicas de las expresiones del creyente. Al igual que este deseo forma la base de un sistema completo de patronazgo dentro de un sistema democrático - que se construye sobre la base de la ancestral lógica cultural de la alabanza-, la abundancia del tropo particular parece bastante natural en el discurso político contemporáneo. Pero hay también una ancestralidad aquí que señala un elemento más del paradigma dravidianista, aquélla que desplegaba lo que era antiguo en la producción de lo que era nuevo. Ésa es la modernidad democrática del sur de la India en el siglo veinte. Lo esencial de la ancestralidad del tropo, deberíamos apuntar, es una de las llaves diacríticas de su modernidad.

¿Pero hubiésemos notado esto, si no nos hubiésemos fijado primero en *Nannul* y en el sistema trópico que tiene una larga genealogía en la cultura tamil? ¿Hubiéramos elegido como metáforas: “¡oh, tamil aññado!, ¡oh, naciente luz de luna!”, siguiendo nuestra práctica angloamericana? ¡Parece ser que uno de los principales retos para la exégesis de los tropos es cómo saber y cómo entender la forma en que cada persona se enfrenta a sí misma y a los otros! Incluso dentro de un sistema relativamente coherente como el nuestro, según señala Kenneth Burke, ninguno de los cuatro tropos maestros siempre es puro: “me refiero a la metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía... Dé a un hombre uno de ellos, dígame que explote sus posibilidades y, si es cuidadoso, llegara a los otros tres” (1969: 503). Decir: “Él es todo corazón” puede ser igualmente analizado como una metáfora que bosqueja relaciones entre el dominio de la anatomía, el dominio del carácter personal y la persona individual. ¿Y no es el término frecuentemente desplegado como una bofetada irónica en la cara de alguien que ha actuado vilmente? Además, el hecho de hablar de “dominios existenciales” en abstracto asume que todas las personas en todos los lugares reconocen las mismas categorías de existencia. Más aún, los antropólogos se han pasado la mejor parte de la historia de la disciplina desafiando y contrastando esas categorías. El mismo Jakobson advertía que la instanciación en tiempo real de la textualidad no sólo

implica el proceso de selección desde conjuntos paradigmáticos, sino también la combinación o la contextualidad de unidades sintácticamente ordenadas en varios niveles, donde cada uno forma el contexto para las unidades en los niveles lingüísticos inferiores (Jakobson, 1956; Friedrich, 1979a: 450).

El uso del vocativo final *-e* en los ejemplos citados concretiza él mismo un modelo de discurso en el que ambas partes, alabador y alabado, están copresentes, y en la que el vocativo forma el nivel superior de contextualidad para todas las otras unidades -al menos, en el plano formalmente lingüístico-. A la luz de esto, el simple uso de cualquier tropo particular presupone y necesita de los dominios categoriales evocados en el mismo tropo; no es suficiente presuponer ámbitos existenciales más allá de su desenlace en prácticas particulares, verbales o de otra índole (Duranti y Goodwin, 1992). Parece, por consiguiente, que el conocimiento de este sistema indio amplía nuestro entendimiento sobre la tropología general, algo que se hubiera echado en falta si hubiéramos buscado universalizar fácilmente la tropología de la poética occidental. De hecho, una suposición demasiado fácil acerca de la universalidad de la poética occidental puede cegarnos ante las formas, con las que otras personas entienden las modalidades y movibilidades de significados en la interacción verbal y, en última instancia, las clases de categorías que aquéllas podrían presuponer y entablar en la producción y reproducción de un sentido significativo de estar en el mundo y más allá de él.

Por el contrario, explorar la figuración trópica en los términos de categorías y sistemas indígenas, como el paradigma *Nannul*, otorga al analista modelos potenciales de pensamiento y categorización que podrían haber permanecido inadvertidos confiando por sí solo en el sistema aristotélico/ramusiniano. La sobrecogedora preponderancia de la contigüidad en la transformación del significado en *akupeyar* apoya las observaciones de Ramanujan referentes al “tropo maestro” de tamil -aunque dentro de un paradigma diferente-. Eso también sugiere un análisis más profundo del comportamiento político contemporáneo, donde el deseo por desarrollar relaciones íntimas y placenteras entre súbditos y líderes, creyentes y dioses -una ancestral lógica cultura- parece ser operativo como una modalidad primaria en la producción del poder, y la relación hacia él, en la democracia Tamilnadu.

Traducción: Ariel Silva
Revisión: Susana Castillo

8. Referencias bibliográficas

- AUSTIN, J. L.
1975 [1962] *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- BURKE, Kenneth
1969 [1945] *A Grammar of Motives*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- DANIEL, E. Valentine
1984 *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- DHAMOTHARAN, A.
1980 *Nannul Original and Kulangaithambiran's Commentary*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- DURANTI, A.; GOODWIN, C. (Eds.)
1992 *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EGNOR, Margaret Trawick
1978 *The Sacred Spell and Other Conceptions of Life in Tamil Culture*. Comunicación PhD no publicada. Department of Anthropology. University of Chicago.
- FERNÁNDEZ, James W.
1982 *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
1986 *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- FERNÁNDEZ, James W. (Ed.)
1991 *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- FRAZER, James George, Sir
1940 *The Golden Bough*. Abridged ed. New York: The Macmillan company.
- FREUD, Sigmund
1961 *The Interpretation of Dreams*. Translated from the German and edited by James Strachey. New York: Science Editions.
- FRIEDRICH, Paul
1979a "Poetic Language and the Imagination: A Reformulation of the Sapir Hypothesis", en *Language, Context, and the Imagination*. Stanford: Stanford University Press, 441-512.

- 1979b “The Symbol and its Relative Non-Arbitrariness”, en *Langugage, Context, and the Imagination*. Stanford: Stanford University Press, 1-61.
- 1989 “Language, Ideology, and Political Economy”. *American Anthropologist*, 91, 2: 295-312.
- 1990 “Polytropy”, en James W. Fernández (ed.), *Beyond Metaphor*. Stanford: Stanford University Press, 17-55.

GEERTZ, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

JAKOBSON, Roman

- 1956 “Two aspects of language and two types of aphasic disturbances”, en R. Jakobson y Morris Halle (eds.), *Fundamentals of Language*. The Hague: Mouton.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1966 [1962] *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

MANDELBAUM, D. G. (Ed.)

- 1951 *The Selected Writing of Edward Sapir*. Berkeley : University of California Press.

PEIRCE, Charles Saunders

- 1960 *Collected Papers of Charles Saunders Peirce. Volumes One and Two*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

RAMANUJAN, A. K

- 1967 *The Interior Landscape: Love Poems from a Classical Tamil Anthology*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1985 *Poems of Love and War*. New York: Columbia University Press.
- 1989 “Is there an Indian way of thinking? An informal essay”. *Contributions to Indian Sociology*, 23, 1: 41-58.

SADAKOPARAMANUJANCARIYAR, Vai. Mu.; KRISHNAMASARIYAR, Ce.;

KOPALAKRISHNAMASARIYAR, Vai. Mu.

- 1972 *Nannul Critical Commentary*. Chennai: Vai. Mu. Kopalakrishnamasariyar Company.

SAPIR, J. David; CROCKER, J. Christopher (Eds.)

- 1977 *The Social use of metaphor: essays on the anthropology of rhetoric*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

SHARMA, Nataraja

- 1971 *Simile in Tamil*. Nagarkoil: Jayakumari Publishers.

SONNINO, L. A.

- 1968 *Handbook to Sixteenth-Century Rhetoric*. London: Routledge & Keegan Paul.

SUNDARAMOORTHY

1974 *Early Literary Theories in Tamil (in comparison with Sanskrit (theories))*.
Madurai: Sarvodia Ilakkiya Pannai.

SWAMINATHAIYAR, U. Ve.

1991 [1925] *Nannul Original and Sankara Namachivayar's Commentary*. Chennai:
Doctor U.Ve. Swaminathaiyar Book Trust.

1995 [1918] *Nannul Original and Mayilainathar's Commentary*. Chennai: Doctor
U.Ve. Swaminathaiyar Book Trust.

TELFORD, K. A. (Ed.)

1961 *Aristotle's Poetics: Translation and Analysis*. Chicago: Henry: Regnery Company

TURNER, Victor

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca:
Cornell University Press.

WHITE, H.

1973 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*.
Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.